66e ANNEE (7e SÉRIE) N° 46 15 NOVEMBRE 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

CHRONIQUE D'ÉDUCATION

Diagnostic psychologique et rééducation

Le bon médecin, le médecin complet se révèle à deux moments décisifs, qui sont le diagnostic et le choix du traitement. Or il y a beaucoup de ressemblance entre l'éducation et la médecine. Saint Thomas l'avait déjà noté. De la coopération que celle-ci implique entre l'organisme du malade, son dynamisme biologique, et l'intervention du praticien, il a tiré l'essentiel de son analyse de l'acte d'enseigner. (*Somme théol.*, Ia, qu. 117, art. 1). Nous pouvons pareillement, à partir des deux moments précités, dégager deux tâches de l'éducateur.

Il doit, d'une part, connaître le mieux possible les caractéristiques individuelles de chaque enfant, ce qui revient à formuler un diagnostic psychologique. Il doit pourvoir ensuite à l'action éducative proprement dite, qui peut être assimilée à un traitement intellectuel et moral : ne parle-t-on pas de « régime » d'enseignement, de « régime » éducatif ? L'assimilation s'impose encore davantage quand des difficultés particulières exigent une véritable thérapie pédagogique, sous la forme d'une éducation spécialement adaptée ou d'une totale rééducation.

Dans le double domaine du diagnostic psychologique exercé sur l'enfant et de la rééducation, quelques ouvrages récents méritent d'être signalés ou discutés.

I. — CONNAITRE L'ENFANT

M. l'abbé Albert CARNOIS, professeur de pédagogie aux Facultés catholiques de Lille, précise en un précieux petit livre la valeur des principales techniques actuelles de l'*Observation scientifique des enfants* [1].

Les méthodes d'investigation du psychisme qui ont donné de bons résultats pour la connaissance individuelle des adultes prolifèrent depuis 50 ans. L'A. trace de claires avenues dans ce maquis en y distinguant trois grandes catégories :

1. — Méthode *psychométrique*, dont l'effort se concentre sur la mesure mathématique des phénomènes ;
2. — Méthode *clinique*, où dominent l'observation prolongée, les libres contacts, l'ingéniosité des questions et l'art de la conversation dirigée malgré son ton détendu;
3. — *Méthode psychanalytique*, enfin, qui sonde l'inconscient à travers ses projections spontanées ou provoquées : rêves, associations de mots, dessins, interprétations d'images, etc...

Toutes ces méthodes, dont la plupart ont été créées et expérimentées pour une « clientèle » d'adultes, ne rendent pas les mêmes loyaux services quand on les transpose sur une « population » d'enfants ou d'adolescents. L'un des objectifs majeurs de M. CARNOIS est précisément de mettre en garde contre l'extension inconsidérée à de jeunes sujets de procédés mis au point pour des adultes. En vrai savant, il dénonce comme abusif et nocif le fait qu'une observation soit indûment généralisée au delà de la sphère où elle a été enregistrée, qu'une technique reconnue valable dans un secteur défini soit déclarée l'être aussi dans un autre par une simple inférence logique, sans que cette extension repose sur des vérifications expérimentales, seules susceptibles de l'accréditer.

Il faut savoir ce que l'on fait, de la science ou de la littérature, de l'observation scientifique ou de l'empirisme. Dans le premier cas, il faut jouer le jeu selon les règles et on ne sera jamais trop exigeant. La force des arguments de l'A. et, en fin de compte, la valeur de son livre, tiennent à cette ferme revendication de rigueur scientifique dans l'observation. Elle conduit non seulement à n'accepter comme preuve que l'expérience systématiquement conduite, répétée et contrôlée, mais aussi à refuser avec non moins d'énergie ce qui ne revêt, de la science, que les apparences, fussent-elles séduisantes, ou n'en adopte que le vocabulaire, si impressionnant qu'il soit. Tentation fréquente de nos jours, de lâcher la proie pour l'ombre. Trop souvent, on tient pour scientifique un diagnostic psychologique, du moment qu'il s'exprime par des chiffres ou se traduit en courbes et diagrammes. On commet ce que les statisticiens dignes de confiance — et il en est — appellent l'erreur d'échantillonnage. Il est pourtant évident que les « échantillons » adultes qui valident un test, le valident pour des adultes et non point, sans nouvelles vérifications, pour des enfants. Il faut tenir compte de l'âge, comme du sexe et du milieu. « Dans ce domaine, écrit l'A., nous avons été, depuis une dizaine d'années, le témoin d'erreurs fréquentes dont l'enfant faisait les frais » (p. 5).

[1] In-8 (23 × 15), de 154 p., 450 fr. Bloud et Gay, Paris, 1955.

Cela ne signifie point que nous devions répudier toute connaissance d'autrui qui ne nous est pas livrée sous emballage de cellophane scientifique. L' « observation simple » de l'enfant qui s'ébat sous nos yeux garde sa valeur. Elle doit même être cultivée au maximum. Elle peut porter sur l'aspect extérieur, le visage en particulier, avec la morpho-psychologie (chap. I), ou sur les attitudes (chap. II) : regard, intonation, maintien, gestes, réaction à l'échec et à l'effort (on ajouterait volontiers, avec Suzanne Fouché : réaction à la souffrance et à la maladie), comportement en groupe, avec les égaux, les adultes, etc. L'essentiel, souligne l'A., est qu'en notant ces traits, on en discerne le coefficient de fréquence, le caractère habituel ou exceptionnel. La récente psychologie de la « dynamique des groupes » pourra enrichir ce chapitre.

Ainsi contrôlée par le sens critique qui la décante de ses éléments douteux et la préserve d'une interprétation précipitée, l'observation que j'appellerai « ingénue » restera toujours « le point de départ nécessaire, le premier stade de toute recherche scientifique » (p. 29). J'ajouterais même qu'en un certain sens elle en est aussi le terme final. Les données de l'observation scientifique, multiples et précises, ne débouchent pas, en effet, sur la connaissance de l'individu vivant, tant qu'elles le laissent disséqué dans un carton de fiches et une gerbe de courbes. Pour la reconstitution du tout vivant, il faut retrouver en soi la capacité du regard intuitif, l'observation simple et directe, il faut voir se regrouper au sein du dynamisme de la vie les matériaux épars et les traits disjoints de la personnalité enfantine (ou adulte, d'ailleurs aussi).

En somme, pourquoi faisons-nous des tests, pourquoi prenons-nous des mesures, sinon pour mieux saisir le tout jaillissant des détails ? Du moins devrait-il toujours en être ainsi. Quand ce n'est pas le cas, on aboutit à ces erreurs d'appréciation globale dénoncées par l'A. Et l'on justifie, sur le plan de la psychologie des jeunes, ce verdict de M. Roger Heim, directeur du Museum d'histoire naturelle, aux récentes Journées médicales de Paris:

« La progression extrême des techniques est la raison essentielle de l'affaiblissement de l'acuité d'observation auquel les sciences de la vie sont de plus en plus exposées » (*Nouvelles littéraires*, n° du 2 août 1956).

Plus qu'un autre savant, le psychologue doit penser le sens de ses méthodes.

De ces orientations fondamentales, la suite de l'ouvrage de M. CARNOIS recherche l'application aux diverses méthodes de l'*Observation scientifique des enfants*. On ne fouillera donc pas dans ses pages avec l'espoir d'y trouver un exposé des tests ou un mode d'emploi de la psychanalyse qui permettent au lecteur non spécialisé de « s'y exercer », comme il advient, aux frais de l'enfant. L'A. déplore la publicité excessive autour des procédés les plus délicats du diagnostic mental. Tout se passe parfois comme si, après la lecture d'un traité de chirurgie, un naïf et dangereux amateur voulait s'établir praticien du bistouri. Quel être sensé se confierait à ses soins ? On n'a pas toujours la même prudence à l'égard des conseillers psychologiques. Ce qu'il nous importe plutôt de connaître, c'est l'ampleur et les limites de l'aide effective que nous pouvons attendre du recours au spécialiste compétent.

Le chapitre III, le plus étendu, donne une première réponse à cette légitime curiosité en ce qui concerne la méthode *psychométrique*. Des exemples variés l'illustrent en termes concis. L'A. présente d'abord les différents types de réactions (orales, écrites, motrices) que peut appeler un test. Dans ce domaine, chaque mot a son importance. L'A. ne nous en voudra pas de signaler au passage qu'il le confirme lui-même d'une manière involontaire et surérogatoire. La substitution malencontreuse du mot « chiffres » au mot « nombres » (p. 47-48), rend incompréhensible la consigne d'un test pourtant simple. Tout le monde saisirait, en effet, ce que signifie l'ordre de désigner le plus de « nombres » consécutifs possible, en partant de un, dans une liste où figurent en désordre les 64 premiers « nombres ». Mais allez trouver 64 « chiffres », alors qu'il n'en existe que neuf, ou au plus dix, si vous ajoutez le zéro à la série de 1 à 9 ! — Peccadille, qui illustre bien la sensibilité d'un test et la minutie nécessaire à sa présentation.

L'A. avoue sa préférence pour les tests moteurs. Même s'il s'abstient d'en dévoiler toutes les raisons tirées d'une expérience qui garde le sens de la discrétion, on peut lui faire crédit, sachant qu'il a, à son actif, l'examen de 6.000 enfants et adolescents (p. 7). Toutefois, d'autres choix sont légitimes, selon le but qu'on poursuit, d'après les circonstances de l'examen ou en fonction de ses dons personnels. Un « virtuose » tirera plus de lumière d'un seul test qu'il a bien en mains, que d'autres n'en obtiendront de toute une batterie (p. 129). Nous trouvons à ce propos l'idée qu'un don d'intuition inné multiplie le rendement des techniques d'investigation.

La partie la plus suggestive de ce chapitre III est l'examen de la valeur des tests pour mesurer le niveau intellectuel, les aptitudes, le caractère et la moralité. Le bilan de l'A. se résume ainsi : la psychométrie, c'est-à-dire la mensuration quantitative du psychisme, donne de très bons résultats pour évaluer les aptitudes ; elle réussit assez bien, en moyenne, à situer les niveaux intellectuels, à condition de distinguer au moins l'aspect théorique et l'aspect pratique de l'intelligence ; mais il n'y a pas à en espérer grand'chose quant à l'estimation du caractère, et moins encore pour jauger la moralité d'un sujet.

De la méthode d'observation *clinique* (chap. IV), moins spectaculaire, on parle peu dans le grand public, alors que chacun aujourd'hui a son idée sur les tests ou sur la psychanalyse. Pourtant c'est à cet art de scruter la mentalité de l'enfance selon la technique préférée de Piaget, que la psychologie doit une connaissance plus nuancée des étapes et des formes qualitatives de l'intelligence infantile et juvénile. Plus souple que le test psychométrique, elle reste d'une manœuvre délicate. Art, conclut CARNOIS, art individuel plutôt que technique à la portée de tout ouvrier. Bien que cette application ne soit pas envisagée ici par l'A., il sera permis de se demander si la méthode

clinique ne nous serait pas d'un grand secours pour déterminer l'évolution de la pensée enfantine en matière religieuse. Nos connaissances sont encore sommaires, en ce domaine. Leur enrichissement fournirait une base psychologique solide à la distribution de nos programmes d'enseignement religieux.

Plus connue, trop connue même à certains égards, est la méthode *psychanalytique* (chap. v). Mal connue en même temps, trop souvent simplifiée, défigurée, sinon falsifiée. C'est à l'origine une technique psychiatrique pour le traitement des névroses. Elle est devenue progressivement un moyen de connaissance général du psychisme et même, pour certains, un moyen normal de pousser en profondeur l'éducation du caractère.

Notre A. n'hésite pas à saluer en elle « l'une des sciences auxiliaires les plus fécondes de la pédagogie » (p. 128). A certaines conditions toutefois. La première postule que son usager distingue méthode psychanalytique et doctrine freudienne, qu'il dégage la méthode de ces adhérences matérialistes et pansexualistes avec lesquelles Freud, en certaines pages du moins, l'avait entortillée. Encore qu'il y ait interaction entre méthode et doctrine, la distinction chère à Roland Dalbiez demeure valable et même fondamentale (p. 90).

La seconde condition sera que le psychanalyste n'ait rien d'un fanatique, même sur le plan méthodologique. Pourquoi se refuserait-il, par exemple, à reconnaître que « s'il s'agit d'observer un retardé scolaire, la méthode psychométrique sera la mieux outillée pour l'analyse des aptitudes intellectuelles » ? (p. 129). En d'autres termes, une option méthodologique ne se justifie pas seulement par les inclinations du psychologue, mais par la nature de l'objectif proposé à son observation. L'option ne doit pas nuire à la synthèse.

Ainsi mise en place, la psychanalyse s'avère capable de mieux sonder la vie affective que ne le fait la psychométrie. Peut-être la méthode clinique pourrait-elle rivaliser avec elle sur ce point, mais l'école de Piaget s'est cantonnée jusqu'ici presque exclusivement à l'étude de la vie intellectuelle. Du reste la pratique psychanalytique contient une attitude clinique, mais ses observations n'ont guère été élaborées au point de vue statistique, fût-ce à la façon sommaire de Piaget, sauf dans l'application de certains tests projectifs, comme le Rorschach. L'affectivité étant primordiale chez l'enfant, l'apport de la psychanalyse à l'éducation est donc de première importance.

Elle fournit ensuite une thérapeutique efficace dans de nombreux troubles caractériels. Une analyse au sens strict est rarement possible et opportune dans le jeune âge. Mais une psychothérapie « d'inspiration psychanalytique », comme on dit, peut suffire à dénouer des complexes.

Enfin la psychanalyse éclaire l'éducateur lui-même sur ses responsabilités, en lui faisant toucher du doigt les contrecoups de ses aptitudes. Elle peut même, élargie par l'intégration dans une conception de la vie spiritualiste et chrétienne, lui procurer un moyen positif de favoriser l'édification de jeunes personnalités équilibrées et pleinement épanouies.

Dans cette perspective à la fois ouverte et prudente, M. Carnois consacre une vingtaine de pages aux principaux tests projectifs utilisables sur le plan pédologique en fonction d'une interprétation psychanalytique. Jung, Rorschach, Murray, Szondi, Duss, Thomas, Traube, Goodenough, Bœsch, Koch, Prudhommeau, Wartegg, Mira, Arthus, Löwenfeld : nous ne citons ces noms que pour illustrer l'étendue de son inventaire. Il permet au lecteur de voir dans le détail comment l'A. applique ses principes critiques. On referme son livre avec le sentiment d'avoir beaucoup appris en quelques heures passées à suivre ce guide averti, qui nous renseigne exactement tout en nous faisant réfléchir.

II. — LE MODE DE CONNAISSANCE SPECIFIQUE DE LA PSYCHANALYSE

Mais voilà : M. Carnois ne nous entraîne-t-il pas, avec sa pensée hospitalière, sur la pente d'un optimisme excessif ? Je crois voir s'étendre jusqu'à lui le geste de dénégation d'un autre ami, M. le Dr Stocker (*Psychanalyse et religion*, in « Semaine catholique de la Suisse romande » [2], à propos de l'ouvrage de Karl Stern, *La Troisième Révolution* (traduit de l'anglais par P. et E. Bolo) [3]. Ce dernier ouvrage a été présenté déjà dans ces colonnes, par M. le chanoine J. Géraud. Si j'y reviens, c'est pour en dégager l'aspect particulier qui nous intéresse ici, la manière dont le psychiatre germano-américain conçoit la valeur de la psychanalyse pour le psychodiagnostic de l'enfant.

De nombreux essais ont résumé les positions psychanalytiques : je n'en connais guère qui le fasse avec une brièveté aussi lumineuse que le 5e chapitre de Stern, intitulé *l'Aube de la psychanalyse*. Ce n'est pourtant pas là que réside l'intérêt majeur de son dernier livre. On a écrit aussi bien des pages pour situer Freud et d'autres analystes par rapport au chrisitanisme. Le volume de Stern, qui porte en sous-titre : *Essai sur la psychanalyse et la religion*, ajoute une contribution particulièrement riche à cet effort. Mais ce n'est pas cela non plus qui détermine d'où provient le rayon de lumière, d'une lumière nouvelle, qui émane de son livre et qui me fait le situer très haut dans l'échelle des valeurs.

Le mérite éminent de l'A. est d'élever le débat au niveau de l'histoire de la pensée. Non seulement, après d'autres, il distingue méthode psychanalytique et doctrine freudienne ou jungienne, mais il scrute la méthode elle-même en tant que mode de connaissance. Ce point de vue épistémologique et historique est capital ; il renouvelle par la base toute la critique de la psychanalyse. Il oppose la méthode psychanalytique à la méthode des sciences positives et surtout à celle du positivisme scientifique. Loin d'être hostile ou aveugle au point de vue de la sagesse philosophique ou de la religion, la méthode de compréhension propre à la psychanalyse en paraît beaucoup plus proche que l'angle de vision de la science positiviste, de la psychologie expérimentale, de la psychométrie et d'une certaine forme mécaniste des

[2] Fribourg, 85e année. N° 17, 26 avril, p. 258-268, et N° 18, 3 mai 1956, p. 274-284.

[3] 240 p. (10×14), 600 fr. Seuil, Paris, 1955 (cf. *Ami*, 1955, p. 785).

sciences sociologiques, à l'égard desquelles, cependant, la critique de STERN manque de nuances.

Ce regard intellectuel spécifique, l'A. l'appelle d'un nom qui nous déconcerte au premier abord : l'*empathie*. Non la sympathie, qui est, comme la pitié, un pur mouvement affectif. L'empathie est un acte de connaissance, mais imprégné d'affectivité, une intuition qui se rapproche de la connaissance par connaturalité. Nous voilà dans la ligne de Denys l'Aréopagite, élucidée par saint Thomas d'Aquin. On peut trouver le signalement d'autres formes de pensée, analogues à l'empathie, chez Francis Bacon, qui oppose une connaissance « poétique » à la connaissance scientifique, — dont il a codifié les lois sans en faire l'unique méthode de connaissance, ce qu'on ignore en général — ; chez Bergson, sous le nom d'intuition ; chez Dilthey qui parle d'*Einfühlung* (capacité de sentir en pénétrant à l'intérieur) ou d'intropathie; chez Spranger — non cité par STERN — qui oppose « comprendre » et « expliquer » (p. 126).

Or, selon STERN, c'est à cette méthode d'intuition que Freud doit ses meilleures découvertes. C'est grâce à elle que la psychanalyse a vivifié, revitalisé la psychiatrie classique. L'empathie est l'intuition appliquée aux phénomènes psychologiques, aux faits moraux ; elle en est le mode de connaissance adapté, approprié, adéquat, parce que ces faits humains non seulement se passent, ont lieu, impersonnellement, — on peut dire : *il* pleut, *il* fait froid, on ne peut pas dire : *il* pense, *ça* pense, *ça* souffre... — mais sont vécus par quelqu'un. La connaissance scientifique fait abstraction de cet aspect d'*être* vécu ; la connaissance empathique le pénètre, l'assimile, l'intègre. Du psychique, la connaissance objective ne saisit que les concomitants physiques, ou les aspects quantitatifs, — l'écorce, ou le conditionnement ou les retentissements. La connaissance empathique saisit le phénomène psychique comme vécu, à l'intérieur du tout vivant, pensant et sentant qu'est l'homme.

Il est vrai que cette tendance originale de sa pensée, Freud l'a enrobée dans une expression, un vocabulaire, une imagerie empruntés à la langue, aux signes verbaux et mentaux des savants de son temps, férus de science physique et de vues mécanistes. On peut même se demander si Freud eut la conscience claire qu'il parlait une autre langue que ses confrères tout en parlant dans leur langue. Quand on suit l'exégèse de notre A., beaucoup de choses s'éclairent, bien au delà du cercle des controverses qu'eut à soutenir Freud.

La fin de la démonstration de STERN consiste à rapprocher la pensée intuitive du psychanalyste de la pensée qu'il appelle préverbale, qui est peut-être seulement prélogique, qui est en tous cas pré-scientifique, ou para-scientifique, de la pensée religieuse, de la pensée biblique, de la pensée de l'Evangile. On sait assez combien celle-ci est éloignée des catégories de la pensée moderne, où les alluvions de l'instruction « scientifique » recouvrent le roc primitif. N'est-ce pas la raison — ajoutons-nous — pour laquelle la compréhension de la liturgie, de son langage et de ses attitudes, ne nous est plus naturelle, ne nous est plus aisée, et comme de pain-pied, ainsi qu'elle le fut aux chrétiens des premiers siècles ? C'est un vrai changement de mentalité qu'exige notre éducation liturgique et celle des fidèles ; un retour à un mode de penser dans la ligne de l'enfance pré-rationaliste.

STERN ne commet pas la naïveté de soutenir qu'une découverte psychologique quelconque peut rajeunir les valeurs chrétiennes, ni les détruire. D'autre part, la pensée intuitive n'est pas l'apanage de la méthode psychanalytique. Mais la découverte des points de contact et des zones de tangence ou de confluence entre l'empathie psychanalytique et la pensée pré-scientifique qui reste naturelle, bien qu'enfouie sous mille acquisitions récentes, à l'homme et au chrétien d'aujourd'hui, cette découverte me paraît, comme à lui, avoir une valeur illuminatrice.

Par ce détour, je reviens à mon sujet. S'il est un âge où la pensée prélogique domine encore, c'est l'enfance. S'il est donc une psychologie mieux capable qu'une autre de comprendre l'enfant, c'est la psychanalyse dans la mesure où elle est fidèle à la compréhension par empathie, qui est son meilleur instrument. Reste le fait que Freud et ses continuateurs sont souvent imbus d'idées étrangères à la pure méthode psychanalytique. « La philosophie de l'analyste ne compte pas pour peu dans l'orientation de la cure » (p. 122) et de l'éducation, ajouterons-nous. Nous en revenons à la prudence avertie de M. CARNOIS.

III. — REEDUQUER

Envisager une rééducation, c'est avouer qu'une partie de l'éducation qui aurait dû être faite a été omise, ou qu'une éducation a été si mal conduite qu'elle doit être reprise entièrement sur nouveaux frais. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner trop si les auteurs qui abordent cette question éprouvent le besoin de signaler les causes du mal, de commencer par des critiques, des accusations, des dénonciations ; ni que les ouvrages de ces redresseurs de torts prennent souvent l'allure d'un réquisitoire contre les parents indignes, les éducateurs déficients ou la société marâtre.

On comprend aussi qu'à l'égard d'une tentative de rééducation qui s'avèrerait finalement un « remède pire que le mal », un ami de l'enfance renforce encore sa sévérité.

Quelques conditions sont néanmoins requises pour que de tels écrits accomplissent une œuvre salutaire ou simplement salubre, quand ils sont lancés dans le grand public. Ils ne doivent pas accuser injustement, ils doivent se garder de tout dénigrer par principe. Ils doivent avoir la certitude morale que leur intervention ne risque pas d'aggraver le mal.

On aurait souhaité, par exemple, que fussent envisagés sous cet angle le bien-fondé et l'opportunité de certaines pages du livre de M. l'abbé *Jean* PLAQUEVENT, *Misère sans nom*. Un critique bienveillant en a analysé naguère, dans l'*Ami*, les chapitres les plus substantiels (N° 25, 21 juin 1956, col. 394-399). J'eusse préféré ne pas y revenir. Mais comment accepter que le lecteur risque de croire que tout, dans cet ouvrage, est de la même veine et que, en particulier, sont objectivement fondées les attaques de l'A. à l'adresse de toutes les œuvres de rééducation entreprises en

France ? Toutes seraient-elles vraiment inaptes à leur fin, sinon malfaisantes ? La police, les tribunaux pour enfants, les psychiatres, les psychanalystes et les psychologues, les internats et les éducateurs méritent-ils tous d'être impitoyablement fustigés ? Certaines phrases, qui peuvent s'expliquer en face de cas peu nombreux et très particuliers, ne peuvent être admises telles quelles, tant elles risquent de viser tous les éducateurs.

De ces jeunes éducateurs, j'en connais beaucoup. Et je ne parle pas seulement de ceux que j'ai contribué à préparer à leur tâche. Beaucoup sont admirables ; presque tous sont dévoués au sens fort du mot : voués à leur vocation. Il serait souhaitable que le talent de l'A., qui est grand, s'emploie à réconforter ceux qu'il a pu décourager en décriant certains pseudo-éducateurs.

* *

Combien plus sereine et constructive est l'attitude de M. l'abbé Carnois, de qui je signale avec une double satisfaction ce second ouvrage, dans son *Drame de l'infériorité chez l'enfant*[4]. Et pourtant, cette infériorité de l'enfant, c'est presque toujours à un néfaste comportement des éducateurs qu'elle est imputable. Les charger de reproches n'eût servi de rien ; l'expérience et la douceur évangélique ont appris à l'A. qu'on les retourne plus efficacement avec du miel qu'avec du vinaigre.

Le nœud de son exposé réside dans l'idée que l'autorité est éducative si elle construit, non si elle inhibe. La discipline extérieure (1re partie) n'a de valeur que comme manifestation de la discipline intérieure (IIe partie).

L'analyse de l'acte d'obéir décèle les formes diverses et les causes multiples de la désobéissance. Elle met en évidence, à partir de centaines de cas observés et suivis, un facteur périodique ; il est des âges où la poussée vers l'indépendance est plus forte. Puis un facteur caractérologique ; il est des « tempéraments » plus dociles que d'autres. Enfin un facteur pédagogique ; l'autoritarisme et le libertarisme se montrent également nocifs.

Un chapitre des plus pratiques (v) montre dans le détail et, pour ainsi dire, sur pièces comment l'éducateur, sans renoncer du tout à l'autorité, peut l'exercer en l'adaptant à ces différents facteurs.

La désobéissance, comme aussi le mensonge, le vol, les fugues, paraissent liés à une infériorisation de l'enfant. Ce sont, de sa part, des réactions affolées à un régime nuisible à son accroissement intérieur. Un enchaînement progressif dans la gravité de ces réactions ressort d'une manière impressionnante des séries de cas étudiés pendant dix ans.

L'infériorisation, personnelle ou sociale, sera évitée si l'éducation et l'autorité même tendent à une valorisation, à une supériorisation de l'enfant. L'A. en détaille la technique, préventive et corrective, en des paragraphes extrêmement pratiques.

Voilà enfin une pédagogie de l'autorité. On nous a assez dit ce qu'il ne fallait pas faire. On nous dit enfin positivement ce qu'il faut faire, et comment. Telle sera, je pense, l'impression des lecteurs de M. Carnois qui lui sauront gré d'être descendu du ciel des principes sur le sol des applications quotidiennes.

Les éducateurs spécialisés de l'enfance inadaptée scruteront de plus près les cas analysés par l'A., si proches de ceux qu'ils côtoient tous les jours. Peut-être aussi s'attarderont-ils à l'étude des facteurs favorables ou défavorables du côté de l'éducateur. Reprenant la classification des caractères de l'Ecole de Groningue, vulgarisée en France par Le Senne, l'A. dégage avec bonheur le coefficient éducatif propre aux fameuses composantes : émotivité, activité, retentissement, selon leur degré de saturation. Son essai de psycho-dialectique pédagogique fera date.

* *

Les sciences de l'enfant et l'art de l'éducation sont actuellement dans une phase cruciale. On peut parler de crise et on peut parler de renouveau. Des ouvrages comme ceux que nous venons de recommander contribuent à liquider la crise et à accélérer la mise au point de méthodes fécondes pour mieux connaître, mieux comprendre et mieux aider les jeunes. La mission de l'éducateur comporte tout cela. Elle n'est pas facile. A l'heure où sa nécessité se fait davantage sentir, il est heureux qu'elle nous apparaisse aussi plus grande et plus passionnante.

Léon BARBEY
directeur de l'Institut de Pédagogie
Facultés catholiques de Lyon.

[4] In-8 de 422 pages (19 × 14), 1.200 fr. Collection « Animus et Anima ». N° 5, Vitte, Lyon et Paris, 1955.

NOTES MARIALES

(Fin. — Voir *Ami* du 25 octobre)

IV. — MARIE ET LES ECRITS JOHANNIQUES

Deux études retiennent ici notre attention.

12. — La première concerne *S. Jean*, XIX, *25-27 et la Maternité spirituelle de Marie* (Armand Thyes, dans *Marianum*, fasc. I, 1956, p. 80-117). C'est aujourd'hui une doctrine reçue que, dans les paroles adressées par le Christ du haut de la croix à Marie et à S. Jean (*Femme, voici ton fils ; Voici ta mère*), Jésus a confié sa Mère à l'apôtre Jean et Jean à sa Mère ; et, de plus, que par cet acte, Marie a été constituée Mère de tous les rachetés, présents au pied de la croix en la personne de S. Jean. — Mais, se demande l'A., en quel sens scripturaire cette maternité spirituelle universelle, est-elle désignée ? Sens accommodatice ? Sens typologique ? Sens plénier ? Ou même véritable sens littéral ? Thyes admet un sens littéral, mais un sens littéral double, sens de la *diction*, sens de *l'écriture* (*scriptionis*) :

Le P. De Fraine, S. J., a exposé avec beaucoup de lucidité le problème en question. Sa solution a l'avantage de concéder tout ce qu'il y a moyen de concéder et de rester néanmoins dans la ligne d'une exégèse stricte, qui ne concède rien à l'arbitraire. Le R. P. distingue entre le *sensus dictionis* et le *sensus scriptionis* (qui relèvent tous les deux du sens littéral

et non pas d'un *sensus plenior*). Le *sensus dictionis*, ce sont les paroles, telles qu'elles ont été dites. Cependant, des années passaient avant que ces paroles ne fussent écrites, années de méditation et d'approfondissement sous l'action du Saint-Esprit. Au moment où le rédacteur les mettait par écrit, leur sens s'était singulièrement élargi. Elles apparaissaient dans une lumière nouvelle et recouvraient des réalités insoupçonnées. C'est là le *sensus scriptionis* (p. 91).

Près de la croix, S. Jean n'avait pas saisi le sens profond du geste de son Maître. Mais, en écrivant son Evangile, en représentant la Mère de Jésus comme Mère du disciple, a-t-il voulu « attribuer à Marie une maternité de surcroît à l'égard des fidèles (plus particulièrement des apôtres), soit isolément, soit comme membres de la communauté constituée par leur rattachement au Christ » ? Notre auteur trouve cette interprétation trop poussée et relevant plutôt du *sensus plenior* que du vrai sens littéral. Il conclut que « le texte suggère une portée symbolique, et que cette portée peut être explicitée par nous, d'après les idées de l'évangéliste, dans le sens d'une maternité spirituelle à l'égard des chrétiens. »

Si, en effet, l'on interroge la Tradition, on s'aperçoit que les anciens Pères gardent le silence sur cette maternité spirituelle et sa causalité relativement à la grâce, par rapport à l'Eglise. L'interprétation d'une maternité spirituelle apparaît beaucoup plus tard, avec Rupert de Deutz, S. Bernardin de Sienne, Denys le Chartreux, S. Robert Bellarmin, Bossuet et de nombreux contemporains. Les papes de notre époque apportent leur suffrage à cette interprétation : Léon XIII, avec ses encycliques pour le Rosaire, Pie XI, encyclique *Rerum Ecclesiæ*, Pie XII, encycliques *Mystici Corporis* et *Fulgens Corona*.

La conclusion est empruntée au P. Mersch, *Sainte Marie, Mère de Dieu* (*Nouv. Rev. théol.*, 1940-45, p. 147) :

Le Christ total, c'est le Christ et les chrétiens ; pour être mère du Christ tout entier, Marie doit être mère des chrétiens eux aussi. Comme la vie du Christ se prolonge ici-bas, le rôle de la mère du Christ se prolonge. Les mystères du Christ, l'annonciation, la nativité, le crucifixion, terminés en leur aspect empirique, se continuent en un aspect mystique et y prennent une mystérieuse totalité. La maternité de la Vierge est un de ceux-ci : elle se continue et prend sa mystérieuse totalité dans la totalité du Christ.

* *

13. — La seconde étude concerne « *la Femme vêtue de soleil* » (Apoc., XII), F. M. BRAUN, O. P., dans *Rev. thomiste*, 1955 (III), p. 639. L'occasion de ce magistral exposé de l' « état du problème » est la dissertation doctorale : *The Woman clothed with the Sun*, présentée à l'Institut biblique pontifical par le P. Le Frois en 1954. « Au terme d'une étude fouillée, où tous les mots du texte font l'objet d'un minutieux examen, l'auteur pose en fait que la Femme couronnée d'étoiles et vêtue de soleil représente l'Eglise, mais l'Eglise personnifiée en la propre Mère de Jésus. Par une voie raccourcie et plus aérée, Mgr Cerfaux est parvenu à la même conclusion. » *La vision de la femme et du dragon dans l'Apocalypse en relation avec le Protévangile* (cf. *Ami*, 1955, p. 604).

L'identification de la Femme couronnée d'étoiles avec Marie est très ancienne, et l'A. la retrouve dans S. Irénée : la Femme qui, dans la vision johannique, enfante le Descendant victorieux est bien, pour Irénée, la Vierge Marie ; et néanmoins l'argument n'a pas été au début retenu chez les partisans de la virginité mariale en faveur de la Mère de Dieu, mais uniquement pour trouver, dans la Femme qui enfante, une image de l'Eglise. Mais, selon la judicieuse remarque de Mgr Cerfaux, « une femme en mal d'enfant et qui engendre dans les souffrances, cela veut dire simplement une femme qui met au monde un enfant » (*op. cit.*, p. 31). L'auteur de l'Apocalypse applique certainement à la Vierge Marie l'image biblique de la Femme mettant au monde le Messie. Pour S. Jean, il s'agit de Jésus : « Les traits qu'on lui prête s'appliquent aux mystères de sa vie et de son exaltation » (p. 645). Mais personne ne soutient que la Femme en question n'a rien à voir avec l'Eglise. Il serait vain d'opposer les partisans du sens individuel et marial aux tenants du sens collectif et ecclésial : les deux sens peuvent se recouvrir. Mais ici il s'agit de savoir comment d'autres images, empruntées à la Bible, et convenant à « la Femme », peuvent également s'appliquer à Marie. Nous ne suivrons pas les savants rapprochements établis et justifiés par le P. Braun : l'indication générale, contenue dans la conclusion de l'étude, suffira pour en donner un aperçu au lecteur :

Si l'on est prêt à reconnaître Marie sous les traits stylisés de la Mère de l'Enfant mâle, il n'en va plus de même au sujet des autres applications de l'image. La solution de facilité consisterait à faire un partage entre les traits qui conviennent à l'Eglise et non à Marie pour conclure que la Femme apparue au prophète est tantôt l'Eglise et tantôt Marie. En attirant notre attention sur le mécanisme des visions johanniques, Mgr Cerfaux a montré combien ce morcelage serait artificiel. La Femme que contemple le voyant est unique ; si elle comprend Marie et l'Eglise, c'est que l'une est inséparable de l'autre. D'où la nécessité de voir, conformément au symbolisme johannique, l'Eglise en Marie, et réciproquement Marie dans l'Eglise.

Le P. Braun résume ensuite les analyses et les conclusions de son étude concernant deux images bibliques de la Femme.

En premier lieu : la Femme « ennemie du serpent ». — Ici, l'évocation d'Eve est indéniable :

En la constatant, en rattachant au mystère du salut et en l'interprétant à la lumière de la révélation chrétienne, l'auteur a certainement voulu montrer que le drame dans lequel se trouvait engagée l'humanité était parvenu à son dénouement. Toujours ennemie du Serpent, la Femme n'est plus l'Eve coupable, l'Eve vaincue par le Serpent ; elle a mis au monde le vainqueur ; de ce fait, le Serpent n'a plus de pouvoir sur elle.

Que cette Femme soit l'Eglise, ou le véritable Israël, dont la mystérieuse fécondité inaugure les temps messianiques, on n'en peut douter ; mais en même temps que l'Eglise, elle est aussi la propre Mère de Jésus, à qui il serait invraisemblable que l'auteur chrétien n'ait pas pensé en parlant de la mère du Messie. Tel est le fondement de l'identification de la Femme avec Marie : nous le jugeons solide. Sur ce point on pourrait parler d'un accord amplement réalisé.

Il est moins facile d'expliquer une seconde difficulté : comment Marie pourrait se reconnaître dans « la Femme au désert » (Apoc., XII, 6 et 14).

Le seul moyen de répondre à cette question autrement que par une fin de non-recevoir était de dégager la notion suggérée par l'image du « désert », associée elle-même à celles de la « nourriture » et du « lieu préparé par Dieu ». De l'analyse à laquelle nous avons cru nécessaire de les soumettre, il résulte que ce sont des symboles classiques, inspirés de l'*Exode :* aux idées de sécurité et d'intimité divines, ils unissent celle du terme eschatologique, qui dans l'*Apocalypse* correspond à la gloire de la Jérusalem céleste. Leur application analogique, à l'Eglise d'abord, à Marie ensuite, devient dès lors relativement facile. Tandis que se poursuit la période des persécutions, signifiées par les *mille deux cent soixante jours,* durant lesquels le Dragon-Serpent ne cessera pas de guerroyer contre le Reste de la descendance enfantée par la Femme, l'Eglise et Marie sont mises à part, hors d'atteinte du Serpent : rien ne leur fera défaut de ce qui est nécessaire pour assurer leur protection et leur subsistance. Nous aurions affaire à une sorte de synchronisme, ou si l'on préfère à un double registre : celui des persécutions présentes, auxquelles la Femme (Marie-Eglise) est encore exposée en la personne de ses enfants, et celui du bonheur eschatologique vers où elle poursuit sa marche, soutenue par le pain sacramentel, tout en l'ayant déjà atteint en la personne de Marie, nourrie, elle, de la *manne cachée,* promise aux vainqueurs.

La vision inaugurale de la Femme victorieuse, couronnée d'étoiles, vêtue de soleil, élevée au-dessus de ce monde, nous livrerait dès lors son secret. Par l'éclat de la description qui en est faite, il ne peut s'agir que d'un être céleste, établi en la condition de l'Agneau et de la Jérusalem du siècle à venir. Sous les attributs dont elle paraît ornée, nous ne voyons pas de difficulté à reconnaître l'Eglise dans la pensée prédestinante de Dieu, telle qu'elle apparaîtra à la fin du livre, *descendant du ciel d'auprès de Dieu* (XXI, 10), *semblable à une épouse parée pour son époux* (XX, 2). Les douze étoiles dont elle est parée pourraient être mises en relation avec les douze portes de la Cité sainte correspondant aux douze tribus d'Israël (XXI, 12) et aux douze soubassements figurant les douze Apôtres de l'Agneau (XXI, 14).

Il ne faut donc pas séparer l'Eglise et Marie. « Si, en Apoc., XII, 6, l'Eglise apparaît au terme de sa destinée parce que Marie y est déjà parvenue, l'identification de la Femme vêtue de soleil se comprendrait mieux en supposant que le voyant contemplait l'Eglise en Marie, à la fois comme une anticipation glorieuse et un sujet d'espérance » (p. 669).

V. — MARIOLOGUES ET MARIOLOGIE

Nous avons recueilli quelques notes concernant des auteurs anciens et modernes au sujet de la mariologie. Voici les principales :

14. — J.-B. BAUER, dans *Marianum* (1955, fasc. IV) publie une note *De sancti Fulgentii Mariologia.* Dans sa *Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe* (Munster, 1930), B. Nisters, tout en affirmant qu'il est douteux que Fulgence ait vu que Marie a été préservée du péché originel, semble admettre une possibilité d'interpréter sa pensée dans le sens immaculiste. Hurter a voulu la présenter en un sens aussi favorable que possible à la thèse aujourd'hui reçue comme un dogme de foi. Opinion inexacte, déclare Bauer. Le *De fide* de Fulgence est catégorique : « Il n'y a pas d'union sexuelle chez les parents sans concupiscence ; et c'est pour cette raison que la conception des enfants qui naissent d'eux ne peut pas être sans péché : ce n'est pas la propagation de la vie qui communique le péché, mais la concupiscence qui l'accompagne. » La chair du Christ ayant été conçue sans union des parents, fut conçue et est née sans péché. La seule question concernant la Vierge Marie est son intégrité virginale : *Ipse* (Christus) *igitur in similitudine carnis peccati mirabiliter, quia singulariter, natus, solus est masculus* ADAPERIENS VULVAM *qui in veritate sanctus Domino vocaretur.* VULVAM *quippe matris ejus non concupiscentia mariti concumbentis, sed omnipotentia Filii nascentis* APERUIT (Epist. XVII, n. 27 ; *P. L.*, LXV, 468 B). Hurter s'efforce de traduire cette affirmation, comme si la virginité *in partu* était sauvegardée : *aperuit virtualiter...* B. estime que c'est là forcer le sens obvie du texte. La naissance de Jésus aurait été semblable à celle des autres enfants ; et cependant la virginité de Marie serait, d'après Fulgence, intacte. Intacte, parce qu'il n'y aurait eu, pour la naissance de son Fils, aucun rapprochement sexuel avec un homme, la virginité n'étant violée que dans le cas de l'acte sexuel.

* *

15. — Le T. R. P. BALIC, dans *Euntes Docete* (1956, fasc. I-III, p. 110-133), met en relief la règle d'or de Duns Scot au sujet des privilèges à accorder à Marie : *Si auctoritati Ecclesiæ vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariæ.* Ni « minimisme » s'inspirant de préjugés rationalistes, ni « maximisme » issu d'un piétisme exagéré. Une piété saine, un sens commun bien dirigé peuvent suppléer au défaut d'arguments historiques ou théologiques, à condition de se conformer aux directives du magistère de l'Eglise romaine. C'est dans une ambiance de ce genre que s'est formée jadis la règle d'or de Duns Scot : elle dérive en droite ligne des sentiments pieux et des aspirations ferventes de S. François envers la Vierge Marie. Les prédécesseurs de Scot, tout en proclamant la sainteté incomparable de Marie, restaient encore hésitants en ce qui concerne son Immaculée Conception. De Waro, maître de Scot, s'efforçait cependant de montrer la convenance d'un tel privilège. Et, pour Scot, les mêmes principes qui inspirèrent la mariologie de S. Thomas d'Aquin l'incitèrent à en pousser jusqu'au bout la logique. Tandis, en effet, que S. Thomas et d'autres théologiens disaient avant Scot : *Maria non fuisset idonea Mater Dei, si habuisset peccatum actuale,* Duns Scot conclut a fortiori, *nec si habuisset originale !*

Dans la troisième partie de sa note, le P. Balic fournit quelques indications sommaires sur *l'usage,* mais aussi *l'abus* qu'on a pu faire, dans les siècles suivants, de la règle d'or énoncée par Scot ; mais chaque fois qu'elle a été prudemment appliquée, elle a grandement servi les progrès de la mariologie. Le schéma « *potuit, decuit, fecit* » a servi fréquemment à l'accroissement de la gloire de Marie ; deux dogmes, l'Immaculée Conception et l'Assomption en sont l'heureux résultat.

De nos jours encore, la règle d'or est d'une opportunité incontestable : elle servira à éliminer les tendances extrémistes, mais aussi le minimisme timide qui arrête certains auteurs, redoutant qu'une

association trop étroite de Marie à Jésus, sa médiation universelle dans l'acquisition et la distribution des grâces ne fassent injure à la Croix.

* *

16. — Un disciple de Scot, peu connu, Aufred Gontier (Gonterus) a inspiré au R. P. ALFARO, S. J., le dessein de présenter la doctrine de *La Inmaculada concepcion en Aufredo Gontier* (*Gregorianum,* 1955, p. 590-617). Cette doctrine se trouve dans le *Commentaire sur les Sentences,* l. III, dist. 3, encore inédit, mais dont Alfaro transcrit le texte p. 608-617, d'après le *ms* (cod. 5) des archives de l'église cathédrale de Pampelune.

Le sujet avait été abordé en 1953, dans les *Etudes franciscaines* (IV, p. 23-51, 167-187), dans une étude plus générale sur « *La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 à 1350* », par F. GUIMERAENS, O.F.M.C. Gontier divise le problème en deux questions : d'abord la possibilité, puis le fait selon l'ordre providentiel. Sur la possibilité, pas d'hésitation : *dico quod sic de potentia Dei absoluta, quia non implicat contradictionem.* Quant au fait même de la préservation, notre théologien estime qu'elle ferait ressortir davantage la rédemption et la médiation du Christ:

Tunc etiam potissime diceretur indiguisse redemptore et mediatore Christo, quia in virtute passionis ejus prævisæ a Deo fuisset a peccato præservata... : *a*) quod ex merito passionis Christi prævisæ a Deo fuerit a peccato originali præservata ; ... *b*) perfectius mediat et salvat qui ab infirmitate et offensa præservat, quam qui ab infirmitate curat et salvat et ab offensa placat ; ... *c*) ipsa indiguit mediatore (et) salvatore, sine quo a peccato non fuisset præservata.

Mais, en fait, la Vierge a-t-elle été préservée du péché originel ? La position adoptée par Gontier est celle-ci : « Il faut d'abord apporter et exposer les témoignages de l'Ecriture et des saints (Pères) pour et contre, et finalement décider quelle opinion plus sûre il convient de tenir. »

Les arguments *contre* l'Immaculée Conception sont : tout d'abord l'affirmation de S. Paul (Rom., V, 12 ; I Cor., XV, 22), puis l'autorité de S. Augustin, de S. Anselme, de S. Bernard. On pourrait sand doute répondre qu'il s'agit là d'une loi générale, laquelle pourrait peut-être comporter une exception. En *faveur* de l'Immaculée Conception : la Mère du Christ est supérieure à Eve qui a été appelée à l'existence sans péché ; de plus, elle a été exaltée par Dieu au-dessus des anges créés dans la grâce ; enfin, si Marie avait été conçue dans le péché, elle eût été, à ce moment, digne de la peine éternelle, objet de haine pour Celui qui devait devenir son Fils ! Notre théologien connaît la distinction scotiste : Marie aurait pu être soumise à la loi du péché, mais l'effet de cette loi aurait été prévenu par la grâce. Toutefois, il hésite et conclut : *quia tamen auctoritates Scripturæ et Sanctorum consonant quod solus Christus peccatum originale non contraxit, respondendum est* SECURIUS *quod ipsa contraxit originale peccatum,* A QUO STATIM FUIT MUNDATA.

* *

17. — Une étude de VICENTI (Mario), rapproche la mariologie de S. Laurent de Brindes de la bulle *Ineffabilis* et de l'encyclique *Fulgens Corona* (*Marianum,* 1955, p. 332-353). Dans son célèbre *Mariale,* S. Laurent s'inspire du schéma scotiste : *decuit, potuit, ergo fecit.* C'est sur des principes d'analogie et d'éminence que le saint théologien, d'une manière peut-être trop oratoire, établit la doctrine de l'Immaculée Conception : il s'affirme là comme un précurseur en mariologie : ses principes, énoncés d'une manière plus didactique, fourniraient un fondement solide à toute la théologie mariale.

Dans le même fascicule de *Marianum,* on relève un intéressant exposé du P. UNGER, capucin, sur la prédestination du Christ et de la Vierge Marie selon le P. W. Faber : *Christ and His Virgin Mother in God'Eternal Decree according to Frederick W. Faber.* Le décret divin est, d'après Faber, antérieur à la prévision du péché originel. C'est la thèse franciscaine et l'opinion de nombreux et excellents théologiens.

* *

18. — Une courte note, due au P. T. GALLUS (*Marianum,* 1956, fasc. I, p. 125-126) nous met en face d'un texte de Josué Stegmann († 1632), théologien luthérien, qui exalte la Vierge-Mère, nouvelle Eve près du Nouvel Adam, aimable et chaste Rebecca, prudente Abigail, Reine et Souveraine des cieux et de la terre, qui, par son humilité a touché le cœur du Christ jusqu'au plus intime.

VI. — VARIA

19. — Donnons ici une place de choix au beau livre du P. Aug. M. LÉPICIER, des Servites, *L'Immaculée Conception dans l'art et l'Iconographie*[1] Déjà en 1943, le frère de l'illustre cardinal avait publié un essai d'iconographie mariale sur l'*Annonciation,* et en 1949 sur la *Mater Dolorosa.*

L'iconographie du grand mystère de l'Immaculée Conception soulève peut-être des problèmes plus difficiles. Le rôle de l'iconographie, en effet, est d'interpréter par l'image le symbolisme, la doctrine, l'histoire, sous l'influence parfois de récits légendaires, mais surtout des courants doctrinaux ou simplement littéraires, qui furent, à des époques diverses et en différents pays, sources d'inspiration pour les artistes.

Sans doute, certains monuments ne se rattachent qu'indirectement à l'Immaculée Conception : il est permis cependant d'invoquer leur témoignage pour en dégager les signes précurseurs, soit qu'ils le supposent, soit qu'ils le confirment. Voici d'ailleurs les sujets des dix-huit chapitres du volume : 1. La rencontre d'Anne et de Joachim, à la Porte Dorée ; — 2. L'arbre de Jessé ; — 3. La vierge de l'Apocalypse ; — 4. Le « *Cantique des Cantiques* »; les symbolismes bibliques ; — 5. Le Protévangile : Eve et Marie ; — 6. L'Immaculée aux Litanies ; — 7. La « dispute » de l'Immaculée Conception ; — 8. Quelques exceptionnelles images ; — 9. L'Immaculée et la Contre-Réforme ; — 10. Hors-d'œuvre (histoire d'une polémique ; l'Immaculée dans l'Iconographie servite) ; — 11-

[1] In-8 de VIII-405 p., 150 fr. belges. Editions Servites, Spa, 1956.

13. Les Immaculées idéales (Ordres religieux, Espagne, Portugal, Amérique latine). — 14. L'Immaculée dans l'Iconographie franciscaine et en général dans la gravure ; — 15. Quelques singulières « Immaculées » du XVI^{e} au XIX^{e} siècle : les « Immaculées - Assomptions »; — 16-17. Les représentations de l'Immaculée Conception aux XIX^{e} et XX^{e} siècles. — 18. Les apparitions de la Vierge Immaculée aux XIX^{e} et XX^{e} siècles. — Dix annexes terminent cet intéressant volume, illustré de 55 gravures dans le texte et de 19 planches hors-texte, et en font un véritable monument d'art et de piété mariale.

* *

20. — Nous sommes contraints d'indiquer simplement par leur titre quelques études, dont il nous est impossible de faire ici l'analyse :

EPHEMERIDES MARIOLOGICÆ (1955, fasc. 3 - 4), N. Garcia Garcès, *Maria la Iglesia y el Sacerdocio* (Marie, l'Eglise et le sacerdoce); D. Sternon, A.A., *L'œuvre mariologique du P. Martin Jugie* ; Peinador (M.), *De quadam P. Calandra Protevangelii interpretatione.* — Id., 1956 (fasc. I), S. Navarro, *La antifona « Salve Regina »*; R. Laurentin, *La Nouvelle Eve* ; R. Telleria, C. SS. R., *De vita mariologica apud Congr. SSmi Redemptoris.*

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE (1956), M. Allard, S. J., *L'Annonce à Marie et les annonces de naissances miraculeuses de l'Ancien Testament* (p. 730-733).

ESTUDIOS ECLESIASTICOS (1955), Quera (Manuel), *Una palabra mas sobre el derecho de Maria a la Inmortalidad* (Un mot final sur le droit de Marie à l'immortalité), p. 385-394.

MARIANUM (1955) fasc. III. T. Gallus, S. J. *Questiones de Proto-Evangelico in Bulla Munificentissimus Deus*, p. 305-331 ; W. G. Most, *De Coredemptione et Regalitate in epistula encyclica ad Cæli Reginam*, p. 354-368. — 1955 (fasc. IV), Martinelli (Alessio), O.F.M., *Ancora sull'uso della ragione concesso alla B. V. Maria el primo istante della sua esistenza*, p. 473-526. — 1956 (fasc. I), G. Philipp, *La Mariologie de l'Année Jubilaire. Essai bibliographique*, 1953 - 55, p. 1-61 ; John Murphy, S. J., *Co-Redemption*, p. 127-132.

NOUVELLE REVUE MARIALE (1956), H. Rondet, S. J., *La définition de l'Assomption et le progrès doctrinal dans l'Eglise* (p. 79-91) ; Ch. de Koninck, *La pleine glorification de Marie* ; — *Dans la gloire* (notes posthumes du P. Morineau).

REVUE THOMISTE (1955, III), Début d'une étude théologique substantielle et très poussée du Père Guérard des Lauriers, O. P., *L'Immaculée Conception, clé des privilèges de Marie.* Nous y reviendrons.

* *

21. — Avant de clore ces notes, on voudrait compléter l'appréciation donnée dans l'*Ami* (1956, p. 372) sur l'article du P. Volken, *Marie au Ciel souffre-t-elle pour son peuple sur la terre ?* — Souffrance analogique, non univoque, déclare l'auteur. Soit, mais cette analogie ouvre la porte à des interprétations peu conformes à la vérité ; les réactions reçues de plusieurs lecteurs le prouvent.

— 1° L'A. pose comme fondement de sa thèse qu'avant la résurrection générale, les bienheureux ne sont pas encore complètement parvenus au terme. Laissons de côté la question accessoire de la possibilité d'un accroissement *d'intensité* de la béatitude. Un tel accroissement, quoiqu'en aient pu penser certains théologiens, est inconcevable. Mais l'argument général sur lequel l'A. établit sa thèse est inopérant en ce qui concerne la Sainte Vierge : « La volonté, dit-il, ne sera parfaitement satisfaite que quand l'âme sera réunie avec son corps ». Mais l'âme de Marie doit être pleinement satisfaite : la Vierge n'est-elle pas, par son Assomption corps et âme au ciel ? De plus quelle portée, au point de vue de la satisfaction des élus, faut-il accorder à l'argument de convenance métaphysique relatif au désir naturel de l'âme quant à sa réunion au corps ?

La délectation de la volonté, mise en possession du bien suprême, sera pour l'élu de Dieu une jouissance bien plus affinée et bien plus appréciée que les jouissances grossières des sens. La certitude de posséder la vie d'une façon définitive et au plus haut degré où la vie peut être possédée, couronnera cet état de béatitude parfaite. Et, *loin que la privation momentanée du corps affecte l'âme encore séparée, cette privation deviendra*, grâce à la vision intuitive, *une source de joie* par la certitude qu'aura l'âme de se réunir au corps dans une résurrection glorieuse. D'ailleurs *l'attente n'existe pas au ciel* ; la vision béatifique est toujours en acte, toujours identique, toujours perpétuellement présente. Le corps ressuscité lui-même n'apportera aucun changement substantiel à cet état de satisfaction de tous ses désirs. Il n'aura plus, en effet, d'appétits se manifestant dans un sens différent de celui qui est réglé par la vision bienheureuse; partant, plus de désirs déréglés, plus de désillusions. *Tous les actes de la vie céleste seront réglés par la vision intuitive* (D.T.C. art. *Intuitive* (vision) VII, 2392).

Cette dernière affirmation nous permettra de retenir, dans les proportions qui conviennent, le seul argument valable présenté par V., la communauté des sentiments qui unissent les membres du Corps mystique. Mais, avant de passer à ce second point, il faut relever une assertion étrange :

Les théologiens enseignent communément que le Christ *jouissait toujours de la vision béatifique sur la terre* (disons avec les meilleurs d'entre eux, c'est une vérité proche de la foi)... Et les théologiens admettent la simultanéité de la souffrance et de la vision... Qu'on cesse donc d'affirmer que la vision béatifique rend impossible une souffrance quelconque dans le même sujet ! Que celui-ci soit au ciel ou sur la terre, n'importe ! On argumentait à partir de la nature de la vision béatifique, or celle-là reste essentiellement la même, partout...

Assertion insoutenable, car elle étend à d'autres le cas *singulier* du Christ qui, en raison de l'économie propre à l'union hypostatique, était *simultanément voyageur et compréhenseur.* « Lorsque le Christ était pèlerin sur cette terre, le rejaillissement de la gloire ne se faisait pas de la partie supérieure de son âme sur la partie inférieure, ni de l'âme sur le corps. Mais, inversement, la partie supérieure de l'âme du Christ n'était pas entravée dans son opération propre par la partie inférieure; il en résulte qu'elle a joui parfaitement de la vision bienheureuse tandis que le Christ souffrait » (S. Thomas, III^{a}, q. 46, a. 8). N'étendons pas à ceux qui sont totalement compréhenseurs ce qui appartient au cas très exceptionnel du Christ sur la terre.

— 2° Le seul argument qui, dans la thèse du P. V. présente quelque valeur est la communauté

de sentiments des membres du Corps mystique. Il est certain que les élus, surtout ceux qui nous ont le plus aimés sur la terre, surtout la Sainte Vierge notre Mère spirituelle, ne peuvent être « insensibles » à nos joies, à nos peines, à nos vertus, à nos péchés. Mais il s'agit de comprendre la nature de cette « sensibilité ». Le fait même de cette communion de sentiments entre le ciel et la terre est une conséquence immédiate du dogme de la communion des saints, dont le corps mystique est pour ainsi dire la concrétisation théologique. Le Saint-Père le rappelle expressément, à propos de la Sainte Vierge, dans son radio-message au congrès marial de Sicile. Nous en empruntons le texte italien au P. Volken (p. 467) : il y est fait allusion aux larmes versées par une statue de la Vierge à Syracuse (août 1953) :

Non senza viva commozione prendemmo conoscenza della unanime dichiarazione dell'Episcopato della Sicilia sulla realtà di quel evento. Senza dubbio, *Maria è in cielo eternamente felice et non soffre nè dolori nè mestizia, ma Ella non vi rimane insensibile*, che anzi nutre sempre amore e pietà per il misero genere umano, cui fu data per madre, allorchè dolorosa e lacrimante sostava ai piedi della Croce, ove era afisso il Figliolo.

Deux assertions : Marie, au ciel est éternellement heureuse et ne souffre ni douleur ni tristesse; maais elle ne demeure pas insensible. Toute proportion gardée nous pouvons appliquer au Cœur très aimant de la Vierge Mère ce que, dans son encyclique sur la dévotion au Sacré-Cœur (19 mai 1956), Pie XII dit de l'amour de Jésus pour les hommes :

Puisqu'il n'est point permis de douter du fait que Jésus-Christ ait assumé un corps réel doué de tous les sentiments qui lui sont propres, parmi lesquels l'amour l'emporte certes sur tous les autres, on ne peut douter non plus que le Christ ait eu un cœur physique semblable au nôtre... Aussi le Cœur de Jésus-Christ, uni hypostatiquement à la Personne divine du Verbe, devait sans doute palpiter d'amour comme de toute autre affection sensible ; *ces sentiments cependant étaient à ce point conformes et consonants avec la volonté humaine, toute remplie de la charité divine*, et avec l'amour infini lui-même que le Fils a en commun avec le Père et le Saint-Esprit, que jamais rien de contraire ne pouvait diviser ces trois amours. (Trad. de la *Nouv. Rev. théol.*, 1956, p. 646).

Et le Saint-Père d'ajouter que dans la gloire du ciel jamais le Cœur de Jésus « n'a cessé et ne cessera de battre... et de symboliser le triple amour qui unit le Fils de Dieu à son Père céleste et à la communauté humaine tout entière » (p. 648-49).

Il en est de même du Cœur de Marie : il ne cesse, même dans la gloire, de battre pour les humains dont Marie est la Mère, pour les pécheurs, dont elle est le refuge. Mais comment exprimer le sentiment qu'éprouve Marie en face des infidélités et des péchés qui se multiplient sur la terre? Moïse, pour faire comprendre aux Hébreux l'énormité de leurs fautes parlait de la *colère* divine, du *repentir* de Dieu, toutes expressions qu'il est nécessaire de rapporter, non à Dieu lui-même, mais aux effets du péché. Il ne saurait en être absolument de même des « souffrances » actuelles du Cœur de Jésus ou du Cœur de Marie dont l'amour est bafoué par les crimes des hommes. Tout d'abord ces souffrances peuvent être et sont certainement le souvenir des souffrances de la passion et de la compassion : la science surnaturelle du Christ et vraisemblablement de sa Mère leur faisait entrevoir d'avance les péchés, causes de leurs souffrances et il reste vrai, qu'aujourd'hui encore, nous faisons souffrir au Calvaire le Sauveur et sa Mère. Mais il y a, de plus, le sentiment actuel qu'éprouvent le Cœur de Jésus et le Cœur de Marie devant les infidélités humaines toujours et sans cesse renouvelées. Souffrance ? Le mot, même entendu non univoquement, est à coup sûr impropre. Les sentiments du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie « sont à ce point conformes et consonants avec leur volonté toute remplie de la charité divine », fruit de la vision béatifique, que rien de contraire ne peut opposer un tel sentiment à la joie sans mélange qui inonde leurs âmes. Tout ce que nous pouvons dire c'est que « la vision intuitive, faisant connaître aux élus la souveraine vérité et le souverain bien, toute connaissance, même reçue en dehors de la vision... sera nécessairement accueillie conformément aux exigences de la souveraine vérité et du bien suprême. C'est sous l'angle de la justice, de la miséricorde, de la bonté et des autres perfections divines que les élus apprendront, sauront, jugeront, apprécieront toutes choses » (A. Michel, *Les Mystères de l'au-delà*, p. 129).

— 3° Mais alors que penser des manifestations extérieures dont les récits d'apparitions multiplient le nombre au cours des âges ? — Cela ne nous embarrasse pas. Ces manifestations : blessures au Cœur de Jésus, larmes et tristesses de la Vierge, paroles d'angoisses et de crainte, se rapportent à l'effet que Dieu veut produire dans les âmes. Il s'agit d'images provoquées selon les circonstances et les besoins spirituels des hommes, mais tout en rapportant à Jésus ou à Marie ces manifestations et apparitions providentielles, gardons-nous d'appliquer à l'âme de Jésus ou de la Vierge *la manière humaine*, proportionnée à nos faiblesses, à nos désirs, à nos besoins, par laquelle nous entrons en contact avec nos protecteurs célestes.

« On a vu des statues ou des peintures de la Mère de Dieu s'animer, en quelque sorte, pour ceux qui la contemplaient en elles. Telle vierge, par exemple, a versé des larmes ; telle autre a souri ou même parlé; telle autre a paru toute resplendissante de lumière ; telle autre a tendu les bras pour secourir ou bénir ; telle autre a fermé la main comme preuve que la Vierge acceptait les promesses symbolisées par l'anneau qu'un de ses serviteurs lui passait au doigt. Et c'est ainsi que Marie s'identifie, pour ainsi dire, avec ses images, afin de recevoir les hommages de ses fils de prédilection et de les combler intérieurement de ses grâces » (J.-B. Terrien, *La Mère des hommes*, t. IV, p. 134-35).

Faut-il renvoyer nos lecteurs à un article déjà bien ancien, *Ami*, 1929, p. 273-278 ?

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

« Carnets de retraite » remis aux Supérieurs

Q. — Est-il normal que des religieuses ayant fait leur retraite annuelle de huit jours et ayant rédigé leurs « carnets de retraite », où elles ont noté, non seulement les résumés des instructions, mais aussi leurs pensées les plus intimes concernant leur état d'âme, leurs difficultés personnelles et leurs résolutions, reçoivent de leur Supérieure générale, l'ordre de lui communiquer ces « carnets » pour qu'elle en prenne connaissance ?

R. — Voici d'abord, à ce sujet, la loi de l'Eglise, canon 530 :

« § 1. — *A tous les Supérieurs religieux il est strictement défendu d'amener de quelque manière que ce soit, des personnes qui leur sont soumises à leur faire à eux-mêmes la manifestation de leur conscience.*

§ 2. — *Il n'est pourtant pas interdit aux inférieurs de pouvoir ouvrir leur cœur librement et spontanément à leurs Supérieurs ; bien plus ils ont intérêt à s'adresser avec une confiance filiale à leurs Supérieurs, s'ils sont prêtres, pour leur exposer leurs doutes et leurs inquiétudes de conscience.* »

I. — Il s'agit, dans ce canon, de ce qu'on nomme le « *compte de conscience* ». Que faut-il entendre par là ? Ecoutons le P. CREUSEN, S. J. (*Religieux et religieuses*, n. 128) :

Au sens strict, « manifester sa conscience, c'est révéler ses fautes cachées avec leur degré de culpabilité, ses actes de vertus intérieurs ou cachés, ses intentions, les affections et répugnances acceptées, les tentations ou épreuves auxquelles on est soumis par Dieu, les lumières et bons désirs reçus de lui » ou que l'on estime tels. « C'est donc, précise BASTIEN, O. S. B. (*Directoire Canonique à l'usage des Congrégations à vœux simples*, n. 212), la manifestation de conscience qui regarde *le for intérieur.* »

On appelle quelquefois, « ouverture de conscience », dans un sens large, la révélation de tout acte qui n'a eu aucun témoin, de tout sentiment, disposition, qualité ou défaut qui ne s'est pas trahi au dehors ; « par ex. la facilité plus ou moins grande à utiliser certaines méthodes de prière ou d'examen, l'attrait pour un genre de spiritualité, la sympathie ou l'antipathie pour tel caractère, le goût ou l'aversion pour tel emploi, choses dont on parle facilement à d'autres que le confesseur ou le directeur, qu'on dira à des amis à qui on se confie » (CREUSEN, *l. c.*).

La prohibition du canon 530 regarde le compte de conscience *au sens strict.* Les manifestations de conscience au sens large, qui ne sont que des confidences, ne sont pas visées par la présente loi. Ajoutons, toujours avec les commentateurs, que les manquements extérieurs aux devoirs de la vie chrétienne, des vœux religieux, ou de la règle, les mouvements de passion manifestés extérieurement, s'ils sont connus des Supérieurs par eux-mêmes ou par le témoignage d'autrui, autorisent une enquête et des questions posées au délinquant ; car ces fautes, en tant que publiques, sortent du domaine exclusif de la conscience et relèvent du gouvernement et du bon ordre que le Supérieur a le droit et le devoir de procurer et de maintenir.

II. — Qui sont les « *Supérieurs* » visés par le can. 530 ? Ce sont ceux auxquels le Code donne ce titre : les supérieurs majeurs, généraux, provinciaux ; les supérieurs locaux gouvernant un monastère ou une maison particulière, ainsi que leurs suppléants : visiteurs, vice-provinciaux, etc. Les *inférieurs*, appelés leurs sujets (*subditi*) par le code, sont les religieux profès, les novices et, selon l'opinion qui paraît la plus probable, les postulants (Creusen, Larraona, etc.).

Ne sont pas canoniquement compris sous le nom de « Supérieurs » les maîtres des novices, ni les religieux chargés de parfaire l'éducation monastique des jeunes profès immédiatement après leur noviciat. Sur ce point il y a des divergences entre auteurs [1], mais elles sont théoriques. Car si le maître des novices est revêtu du sacerdoce, il lui est interdit d'entendre les confessions de ses sujets, sauf en certains cas bien définis (can. 891). S'ils sont laïcs, surtout si ce sont des femmes, l'accès au for interne leur est interdit à plus forte raison. — Toutefois, remarque Creusen (*l. c.*), « le fait que le *texte* du canon 530, § 1, ne vise pas les maîtres et maîtresses des novices, leur laisse plus de latitude qu'aux Supérieurs » pour poser des interrogations sur des choses qui ne sont qu'*au sens large* (défini plus haut) du domaine de la conscience.

III. — Quels *procédés d'investigation* sont interdits aux Supérieurs par la loi ecclésiastique ?

Ils le sont tous, par le canon 530 qui les prohibe en bloc par ces mots : QUOQUO MODO INDUCERE. Ce que Léon XIII (décret *Quemadmodum*, 15 décembre 1890) avait précisé en interdisant « tout moyen direct ou indirect, précepte, simple conseil, crainte, menaces, flatteries » ; ou encore louanges aux inférieurs qui acceptent de faire de telles ouvertures de conscience, mécontentement témoigné à ceux qui se refusent à les faire, instance à signaler les prétendus inconvénients ou les dangers qui résulteraient d'une telle abstention, etc. (De Carlo, *Jus religiosorum*, n° 178).

Qu'on remarque bien que l'interdiction concerne seulement les manœuvres des Supérieurs visant à une manifestation de conscience qui serait faite à eux-mêmes (*sibi peragendam*, can. 530, § 1). Mais il ne leur est pas défendu de conseiller (avec la discrétion qui convient à celui à qui le domaine du fort interne de la confession est interdit) une ouverture de conscience *à une autre personne*, de préférence à un prêtre, pour recevoir de lui les avis opportuns (Jone, Larraona, etc.) [2].

[1] Sur ce point voir Bergh et Helbo, S. J., dans *Revue des Communautés religieuses*, avril 1954, p. 53. en s'inspirant de Huysmans, *La manifestation de conscience en religion d'après le Canon 530* (Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1953).

[2] Rien dans le can. 530, ne vise pour la blâmer la pratique du *directeur de conscience* librement choisi par chacun. Cette pratique est implicitement encouragée par le § 2 du canon, par une lettre de Benoît XV

IV. — Quelle serait *gravité d'une infraction ?* — Moyennant les conditions requises : matière grave, connaissance, consentement, il y aurait sûrement faute grave, c'est-à-dire péché mortel [3]. Cela résulte des expressions employées par le Code (*districte vetantur*). Déjà le décret de Léon XIII sanctionnait la faute par une très grave prescription, celle qui obligeait de dénoncer aux autorités compétentes les Supérieurs qui manqueraient à leur devoir sur ce point ; or, dans le droit ecclésiastique, la gravité de la punition est un des moyens certains de connaître la gravité de la faute commise. Cette obligation n'est plus mentionnée dans le Code ; juridiquement elle n'existe donc plus. Mais le seul fait qu'elle ait été promulguée par l'autorité suprême dans un texte adressé à l'Eglise universelle montre assez sa pensée sur la vraie gravité du péché ainsi commis. Mais si le droit positif se tait désormais, la morale théologique parle encore. Ecoutons Creusen (*l. c.*) : « Cependant, faite avec loyauté et prudence, cette dénonciation sera parfois un acte de charité, *voire une obligation grave,* surtout de la part d'un assistant ou des conseillers. » (Cf. Bastien, *l. c.*, n. 212.8)

Il serait vain de chercher dans la *coutume* une excuse pour échapper à la gravité de la loi que nous commentons. Des tentatives de ce genre ne se rencontrent guère que dans des Congrégations laïques, surtout féminines. Or le décret de Léon XIII a été porté précisément et explicitement pour extirper d'une façon absolue et définitive toute coutume de ce genre, qualifiée d'abus grave (Creusen, *l. c.*, n° 129, 1-2). Déjà en 1860, la S. C. des Evêques et Réguliers avait commencé de supprimer, dans les « Constitutions » des *religieuses* qu'elle était appelée à viser, tout ce qui concernait le compte de conscience à faire aux Supérieures. Le texte de Léon XIII parle de *tous* les religieux, et il est formel. Le Souverain Pontife « *irritat et delet ea de re usus et consuetudines etiam immemorabiles* ». Et il est évident (comme le note Blat, O. P., *l. c.*, n. 248) que de telles coutumes n'ont pu s'établir depuis la publication du Code, le temps ayant manqué pour qu'elles puissent devenir légitimes.

V. — Le 2e paragraphe du Can. 530 ne s'adresse plus aux Supérieurs, mais aux inférieurs ; il ne fulmine plus une sévère interdiction, mais donne une *liberté* et un *conseil.* Par cette opposition dans la manière dont il s'exprime, le législateur accentue encore, si possible, la rigueur de la prohibition portée au § 1.

La *liberté,* d'abord. Il n'est pas défendu aux inférieurs d'ouvrir leur âme aux Supérieurs ; mais l'interdiction pour ceux-ci de s'y ingérer est maintenue : les Supérieurs n'ont en cela ni initiative à prendre, ni droit à faire valoir ; l'inférieur pourra s'ouvrir spontanément (*ultro*) et librement, sans aucune sorte de pression (*libere*). L'indépendance du for interne, comme tel, à l'égard des Supérieurs est donc clairement *notifiée aux inférieurs.*

Mais un *conseil* y est joint. Ce à quoi ils ne sont nullement obligés, ils peuvent cependant le faire avec utilité et profit (*expedit*), dans un esprit de confiance filiale. Mais que leur est-il conseillé de faire? Le canon dit *aperire animum* : ouvrir son âme. S'agit-il donc pour eux de faire exactement ce que le § 1 interdisait aux Supérieurs de leur demander ? Non. Et cela résulte d'abord de la simple comparaison des expressions employées. Au § 1, il est parlé de « manifestation de la *conscience* » ; au § 2, il ne s'agit plus de *conscience,* mais du *cœur* à ouvrir librement. La différence de sens entre ces deux termes résulte nettement (et en second lieu) de la dernière partie du § 2 du can. 530. Là, le législateur les engage, par une invitation discrète, à aller trouver leurs supérieurs avec une confiance filiale et à leur exposer (toujours librement et spontanément), même leurs doutes et leurs inquiétudes de conscience, mais à cette condition : qu'ils soient *prêtres : si sint sacerdotes.*

Donc, si les Supérieurs ne sont *pas prêtres,* il n'est pas interdit aux inférieurs de leur « ouvrir leur cœur » librement et de leur plein gré ; si les Supérieurs sont *prêtres,* il peut y avoir avantage à ce que les inférieurs leur exposent aussi (*quoque*) les choses qui relèvent de la conscience (*dubia et anxietates suæ conscientiæ*). Nous retrouvons ici la distinction fondamentale donnée au début de cet article ; « le « compte de conscience » : 1° *au sens strict,* ne doit être *exigé* par aucun Supérieur, mais il *peut* être fait librement par l'inférieur à un Supérieur prêtre ; 2° *au sens large,* il *peut* utilement être fait à tout Supérieur par un inférieur agissant en toute liberté. Mais si le texte de la loi laisse sur ce point un rôle de conseiller aux Supérieurs et aux maîtres des novices, ils ne devront l'exercer qu'avec la plus grande délicatesse, se gardant bien de pousser, par exemple par des questions indiscrètes, leur inférieur à faire connaître des choses qui sont du for interne de la confession. Ils n'interrogeront donc que pour aider leur interlocuteur à exprimer intelligemment la confidence qu'il veut librement leur faire.

VI. — C'est à la lumière de ces principes qu'il faut résoudre le cas qui nous est soumis.

La solution dépend essentiellement du *contenu* des « cahiers de retraite ». S'il n'y avait là que des résumés d'instructions et que les religieuses sachent *d'avance* qu'elles auront à les soumettre à leur Supérieure parce que celle-ci leur aurait déclaré son intention, l'acte de la Supérieure ne tomberait pas sous la prohibition du canon 530 ; il pourrait toutefois être une faute de prudence surnaturelle. Si par mégarde ou pour toute autre raison, une religieuse, même avertie d'avance, avait inséré dans son carnet des indications sur son état de conscience, par exemple pour préciser son examen fait en vue de la confession ou pour motiver ses résolutions relatives à des péchés, elle serait en droit de refuser la communication de

au Général des Jésuites, postérieure au Code (citée par Bergh et Helbo, *l. c.* p. 58), recommandée par tous les maîtres de la vie spirituelle, et spécialement utile aux religieux qui font profession de tendre à la perfection (sur ce dernier point ce que disent Bergh et Helbo dans la *Revue des Comm. Relig.*, janvier 1955, p. 9-16).

[3] De Carlo, *l. c.*, n. 178 ; — Creusen, *l. c.*, n. 130 ; — Bastien, *l. c.*, n. 2128 ; — Blat, O. P., *Comment. textus Codicis*, l. II, *Jus de Religiosis et Laicis*, n. 246 ; etc.

son carnet et la Supérieure pècherait gravement (*positis ponendis*) contre le can. 530 en prétendant l'imposer.

Mais le cas tel qu'il nous est donné, va plus loin. Il n'y est pas question d'un avertissement donné d'avance ; de plus l'ordre de la Supérieure s'adresse à toute une communauté ; dans ces cahiers, les religieuses ont consigné « leurs pensées les plus intimes, leur état d'âme, leurs difficultés personnelles, leurs résolutions ». Normalement ces expressions suggèrent que ces cahiers contiennent un compte de conscience *au sens strict,* sinon pour toutes les religieuses, du moins pour un certain nombre. En donnant un commandement général, la Supérieure a outrepassé ses droits ; son précepte nous semble nul ; il ne s'impose donc pas à l'obéissance et les religieuses ont le droit de n'en rien faire.

Tout ceci doit être entendu en supposant, ce que nous présumons, que l'exposé qui nous est adressé à été *complet* et *exact.* Nous conseillons en conséquence, vu la gravité de la chose, à notre confrère de porter les faits à la connaissance de son Ordinaire ; celui-ci jugera s'il y a lieu de faire une enquête et, celle-ci ayant été concluante, d'intervenir par autorité pour mettre à cet abus un point final.

Sens d'une phrase de Ste Marguerite-Marie sur le châtiment de la désobéissance

Q. — Que penser de l'affirmation suivante, attribuée à Notre-Seigneur par sainte Marguerite-Marie : « Tous religieux désunis et séparés de leurs supérieurs se doivent regarder comme des vases de réprobation... Ils iront d'un enfer à un autre », etc. — J'ai lu et relu ce texte et je n'arrive pas à me convaincre qu'il soit authentique. Si vraiment il l'est, comment faut-il l'interpréter ?

R. — Notre correspondant a lu ce texte au dos d'une image représentant l'apparition du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie. Il nous a envoyé cette image. Elle ne porte pas d'indication d'origine ni de date, mais n'est pas toute récente. Nous allons reproduire en entier le texte qui l'a choqué et qui est suivi de cette référence sans valeur : « (Vie de la Sainte, 2e édition, I Volume, p. 89) ».

PAROLES DE NOTRE SEIGNEUR
à Ste Marguerite-Marie Alacoque

Notre Seigneur ayant indiqué une pratique de piété à la Sainte, celle-ci lui dit : « Mon Seigneur, vous savez que je ne suis point à moi, et que je ne ferai que ce que ma Supérieure m'ordonnera ». — Je ne l'entends pas autrement, me dit Mon Seigneur : car tout puissant que je suis, je ne veux rien de toi qu'avec la dépendance de ta Supérieure. Ecoute bien ces paroles de la bouche de la vérité : « Tous religieux désunis et séparés de leurs Supérieurs se doivent regarder comme des vases de réprobation dans lesquels toutes les bonnes liqueurs sont changées en corruptions, sur lesquelles le divin soleil de Justice venant à darder ses rayons, opère le même effet que le soleil luisant sur la boue. Ces âmes sont tellement rejetées de mon cœur, que plus elles tâchent d'en approcher par le moyen des sacrements, oraisons et autres exercices, plus je m'éloigne d'elles, pour l'horreur que j'en ai. Elles iront d'un enfer à un autre, car c'est cette désunion qui en a tant perdu, et qui en perdra toujours davantage ; puisque tout Supérieur tient ma place, soit qu'il soit bon, ou mauvais ; c'est pourquoi l'inférieur pensant le heurter, se fait autant de blessures mortelles en l'âme ; et après tout, c'est en vain qu'il gémira à la porte de la miséricorde, il ne sera point écouté. »

I. — Il ne semble pas que *l'authenticité* puisse être mise en doute. Nous trouvons, en effet, ce texte dans la *Vie par les Contemporaines,* reproduite dans Mgr GAUTHEY : *Vie et Œuvres de Ste Marguerite-Marie Alacoque,* édit. de 1920, t. I, p. 264 et au *Fragment IV*, t. II, p. 176-177. Deux très légères divergences de style n'intéressent pas le sens du morceau.

La « pratique de piété » dont il est question dans l'image est celle-ci :

« Il me dit en ce même temps que toutes les nuits du jeudi au vendredi je me lèverais à l'heure qu'il me dirait pour dire cinq *Pater* et cinq *Ave Maria,* prosternée contre terre, avec cinq actes d'adoration qu'il m'avait appris, pour lui rendre hommage dans l'extrême angoisse qu'il souffrit la nuit de sa Passion. Je lui réponds : Mon Seigneur, vous savez que je ne suis point à moi... », etc.

On doit donc admettre que le texte sur lequel nous sommes consultés a bien été écrit par la Sainte et attribué par elle à Notre-Seigneur.

II. — Mais il n'en va pas de même de *l'intégrité.* Deux coupures ont été opérées par l'auteur de l'image ; elles sont d'une grande importance pour comprendre le sens de ce que la sainte déclare de la part du Sacré-Cœur. Ces deux omissions concernent la fin du texte.

Voici la première : Après ces mots : « C'est en vain que [le religieux désobéissant] gémit à la porte de la miséricorde : il ne sera point exaucé », le texte authentique ajoute : « si je n'entends la voix du Supérieur ». La condamnation sévère qui menace le religieux est donc annoncée *conditionnellement* ; elle aurait lieu *si* Dieu n'entendait pas la voix du Supérieur intercédant en faveur du coupable.

Et voici la seconde. Elle se trouve dans le Fragment IV seulement. Après avoir cité les paroles de N.-S., la Sainte poursuit :

« Il me fut montré quantité d'âmes religieuses qui, pour avoir eu quelque désunion avec leurs supérieurs, avaient été privées du secours de la Sainte Vierge et des Saints et de la visite de leurs bons Anges dans les horribles flammes du Purgatoire, où quelques-unes étaient pour jusqu'au jour du Jugement, n'ayant point d'autre marque de leur prédestination que de ne point haïr Dieu. Il y en avait d'autres qui avaient été séparées d'union et de charité d'avec leurs frères, privées de leurs suffrages, n'en recevant aucun secours. »

Ainsi se termine le récit de la vision qui fait suite aux paroles de Jésus, formant avec elles un tout fortement lié. Il semble donc qu'on soit autorisé à tenir compte de la vision pour interpréter la révélation. Or, dans la vision il n'est absolument pas question de « vases de réprobation », ni d'âmes « rejetées », ni d' « enfer », ni de « blessures mortelles en l'âme ». Il ne s'agit que du Purgatoire, où de tels coupables ne verront leurs expiations ni adoucies, ni abrégées par l'intercession des Saints du ciel ou par les suffrages des fidèles vivant encore sur terre ; leur désobéissance leur attirera cette sévérité dans l'application de la justice divine.

III. — Qu'on ne s'étonne pas que nous regardions le récit de la vision comme un correctif apporté à la transcription des paroles entendues. Nous y sommes autorisés par les deux principes suivants.

Quand les Saints nous disent qu'ils ont reçu une révélation divine, il n'est pas toujours vrai, il est même rare qu'ils aient *entendu* auriculairement des paroles prononcées physiquement. La plupart du temps, il s'agit de clartés intérieures, soit sous la forme d'une *phrase* dont les mots se suivent « sans aucun bruit de paroles », soit et surtout sous la forme d'*idée* complexe et riche dont le contenu est explicité par le bénéficiaire, qui se le formule à soi-même afin d'en exprimer toute la profondeur et d'en fixer le souvenir dans sa mémoire.

Or dans ces trois cas (parole frappant le sens de l'ouïe, phrase mentalement présentée, idée imprimée dans l'esprit) il est évident que Celui qui parle ainsi à l'âme doit, pour être compris, s'exprimer dans une *langue* comprise d'elle (1er et 2e cas), et que de plus (et ceci dans les 3 cas) il doit utiliser des *notions préexistantes* en elle (fût-ce en les sublimant et en les éclairant pour les rendre capables d'exprimer la pensée que Dieu veut inculquer) ; sans quoi cette âme ne serait pas plus en état de comprendre ce qui lui est dit que ne le serait un enfant de cinq ans de comprendre une leçon de philosophie existentialiste. Tout cela n'est que l'application de l'adage : *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* C'est pourquoi les prophètes de l'Ancien Testament et les mystiques du Nouveau parlent toujours la langue et utilisent toujours des notions accessibles à leurs compatriotes et à leurs contemporains.

Or au temps de sainte Marguerite-Marie et en France où elle vivait, le jansénisme avait imprégné la mentalité religieuse en exagérant, sans contre-poids suffisant, les vérités révélées concernant la prédestination et l'infinie justice de Dieu. Marguerite-Marie avait été choisie pour contrebattre le jansénisme en rappelant la miséricorde infinie du Cœur de Jésus et l'inépuisable pitié d'un Dieu-Père. Mais elle s'est bien gardée d'imiter l'erreur qui prônait la justice sans mentionner la miséricorde ; elle a mis en relief l'amour divin sans voiler les exigences de la sainteté divine, sans lâcher cette dernière vérité qui est au bout opposé de la chaîne, dont a parlé Bossuet. Elle a exprimé cette justice dans les termes qui étaient usuels de son temps, et Jésus en lui parlant s'est servi du même langage, si tant est qu'il se soit servi de *paroles* audibles à l'oreille ou perceptibles par l'intelligence sous forme de *proposition.* Car si, à sa privilégiée, il a infusé simplement une *idée* lui laissant le soin de l'exprimer, elle l'aura fait dans le style de son temps, n'ayant pas reçu le charisme de l'infaillible inspiration *ad scribendum* [1].

IV. — On aurait donc grandement tort d'abuser des textes que nous avons cités pour penser que, soit la sainte de Paray, soit Notre-Seigneur lui-même, aurait regardé la désobéissance d'un religieux manquant à ses vœux comme un crime *irrémissible ici-bas,* et conduisant fatalement *à l'enfer.* Le pouvoir des clés s'étend à tous les péchés sans exception : il ne s'exerce cependant pas à l'égard du pécheur qui refuserait de se repentir et d'en demander pardon à Dieu dans les formes prescrites par lui. Ce qu'a écrit sainte Marguerite-Marie doit être complété et interprété en tenant compte de l'ensemble de la doctrine révélée qu'enseigne l'Eglise et à laquelle croyait la « fidèle disciple » de Jésus.

Pour la même raison il ne faut pas non plus regarder *toute* faute contre l'obéissance religieuse comme une faute *mortelle.* Elle ne le sera que si elle en réunit les trois conditions : matière grave, advertance et consentement. Elle ne conduira à l'enfer que si elle n'est point effacée par la pénitence. Remarquons bien en quel sens la pieuse Visitandine parle de ces âmes qui iront « d'un enfer à l'autre ». Le premier « enfer » semble bien désigner le trouble et le malaise que met le désobéissant dans sa propre conscience et dans sa communauté. Il est à croire que « l'autre enfer », celui qui attend le délinquant après sa mort, doit s'entendre, lui aussi, au sens large. Et de fait, c'est bien ainsi que l'entend la Sainte, puisque dans le regard que Jésus lui fait jeter sur l'autre monde pour y contempler la punition des désobéissants, elle n'en a vu que dans « les horribles flammes » [2] *du Purgatoire,* sans faire aucune mention de l'enfer proprement dit.

V. — Concluons. 1° L'image qui nous a été soumise, a le grand tort de ne donner qu'un texte incomplet, le tronquant d'une brève incise qui en atténuait la vraie portée et ne tenant pas compte, pour en déterminer le sens, de ce que dit la Sainte dans la fin du Fragment IV.

2° Les écrits des mystiques, dont la valeur religieuse est très grande, n'ont cependant pas, en général, la précision technique et la plénitude doctrinale d'un exposé théologique qui parle en rigueur de termes et n'omet aucun aspect de la vérité dont il traite.

3° Quand ce mystique est un saint canonisé, il *doit* être compris, et au besoin complété ou même corrigé par ce que l'Eglise enseigne. Sainte Thérèse d'Avila, sur le point de mourir, se proclamait « fille de l'Eglise » ; elle avait dit auparavant qu'elle soumettait tous ses écrits au jugement de l'Eglise. Tous les Saints ont parlé de même. C'est à la Révélation divine telle que Jésus nous l'a apportée et telle que l'Eglise nous la propose qu'ils ont cru sans aucune réserve, soumettant à ce contrôle, même le contenu de leurs révélations particulières. La sincérité et l'intégrité de leur foi servent de lumière pour discerner le

[1] En 1931, p. 774, l'*Ami* a donné des explications analogues à propos d'un texte de la Sainte parlant de « la juste indignation », de « la juste colère » du Père à l'égard de l'Homme-Dieu, ou encore de « la sainteté de Dieu, qui sans avoir égard à l'innocence de Jésus, l'a froissé en sa fureur ». Ces *formules* anthropomorphiques répondent à une *doctrine* divine et vraie qu'elles s'efforcent d'exprimer en langage humain. On ne doit pas les isoler du contexte grammatical et doctrinal qui leur donne leur sens vrai.

[2] Encore une expression dont la rigueur correspond bien aux usages de l'époque où vivait sainte Marguerite-Marie.

sens et l'intention de certaines formules qui semblent gauches, équivoques ou incomplètes. On peut retenir, à leur propos, la réflexion de saint Augustin au sujet de saint Jean Chrysostome. Parlant du péché originel, ce dernier avait usé d'une expression trop vague, dont se prévalait le pélagien Julien d'Eclane. Ajoutez-y un seul mot, répliquait saint Augustin, et la difficulté disparaît. — Soit, disait l'autre, mais ce mot, pourquoi ne l'a-t-il pas ajouté lui-même ? — Pourquoi ? parce qu'écrivant au sein de l'Eglise catholique, il n'avait pas idée qu'on puisse le comprendre autrement : « *Cur ? nisi quia disputans in catholica Ecclesia, non se aliter intelligi arbitrabatur* ». (*Contra Julianum*, I, VI, 22 ; P. L., t. X, col. 656).

L'Eucharistie n'est-elle qu'un symbole ?

Q. — Que penser de cette affirmation d'un philosophe se destinant à la prêtrise : « L'Eucharistie, n'est-ce pas qu'un symbole ? On y reçoit la grâce comme au baptême, mais ici la grâce d'unité du Corps mystique. »

R. — **Tout d'abord, nous en sommes fermement convaincu, quand ce philosophe aura fait sa théologie, il saura mettre les précisions nécessaires dans son affirmation. Essayons de l'orienter en cette voie.**

Notre vieille scolastique lui apprendra une distinction fondamentale en matière sacramentaire et bien susceptible d'apporter de la lumière dans la question de la présence eucharistique. Empruntons-là à deux grands docteurs du XIII[e] siècle :

S. Bonaventure : *Omne quod est de integritate sacramenti, aut est* res tantum, *aut* significatio tantum, *aut* res et signum (*In III Sent.*, q. 40, dub. 3).

S. Thomas : *In sacramentis* tria *est considerare : aliquid scilicet quod est* sacramentum tantum ; *aliquid autem quod est* res et sacramentum ; *aliquid vero quod* est res tantum (III[a], q. 66, a. 1).

Le « sacrement seul » (*sacramentum tantum*) c'est le rite sensible comprenant la matière et la forme sacramentelles ; il ne fait que « signifier » les effets invisibles et lui-même n'est pas signifié par autre chose. Ainsi, dans le baptême, est « sacrement seul » l'ablution faite avec l'invocation à la Sainte Trinité. Dans l'eucharistie, les espèces sacramentelles, abstraction faite de la réalité qu'elles contiennent. C'est dans ce « sacramentum tantum », à proprement parler, que se trouve ce qui est uniquement symbole. Et, en ce sens, il est très juste d'affirmer que les espèces sacramentelles du pain et du vin ne sont que le symbole du Christ eucharistié. — Mais il y a autre chose dans le sacrement : « la chose seule » (*res tantum*) ; il s'agit ici de la grâce propre à chaque sacrement, en tant que cette grâce est seulement signifiée ou produite, sans signifier elle-même autre chose. Dans le baptême, c'est la grâce de la justification intérieure ; dans l'eucharistie, la grâce d'union communiquée aux membres du corps mystique de Jésus-Christ. — Il y a enfin un élément intermédiaire, « chose et sacrement » (*res et sacramentum*), élément qui tient à la fois des deux précédents, qui en réunit les propriétés particulières, qui n'est pas simplement signifié, comme la grâce, mais qui, en même temps, signifie comme le rite extérieur. Dans le baptême, cet élément intermédiaire est le caractère baptismal, signifié immédiatement par le rite extérieur et signifiant lui-même la grâce de la régénération. Dans l'eucharistie, c'est le corps et le sang même du Christ, réellement présents dans l'eucharistie, signifiés, symbolisés par les espèces sacramentelles, et eux-mêmes signifiant et produisant, dans l'âme du communiant, la grâce d'union au corps mystique du Christ.

Pour l'Eucharistie plus encore que pour les autres sacrements nous rencontrons, dès le XII[e] siècle, la distinction entre : « le sacrement seul » (signe seul, signe efficace), « la chose seule », et, tenant le milieu entre l'un et l'autre, « la chose et le sacrement ».

Sacramentum solum, c'est-à-dire le simple signe, qui n'est lui-même signifié par aucune autre chose ; ce sont les espèces visibles consacrées. Les accidents du pain et du vin sont considérés comme si le pain et le vin existaient encore en réalité, et on leur attribue la même signification ou la même vertu significative... Ainsi envisagées, les espèces eucharistiques symbolisent deux choses : tout d'abord le véritable corps de Jésus-Christ (*res media*), puis, en union avec lui, son corps mystique (*res ultima*) *In sacramento eucharistiæ species visibilis est signum corporis Christi veri et mystici* (S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. 8, part. 2, a. 2, q. 1). Ce symbolisme a son principe dans certaines analogies qui existent entre le pain et le vin, d'une part, et le corps véritable du Sauveur et son corps mystique, d'autre part. — De même, en effet, que le pain et le vin entretiennent et réjouissent la vie naturelle de l'homme, ainsi le corps et le sang de Jésus-Christ — aliment eucharistique — fortifient et consolent la vie surnaturelle des enfants de Dieu. — Quant à l'analogie que les espèces présentent avec le corps mystique du Sauveur, elle consiste en ceci : le corps mystique de Jésus-Christ embrasse dans une unité organique et dans une vie commune la multitude des membres de l'Eglise, de même que le pain et le vin sont formés par le mélange ou la fusion intime d'une multitude de grains de froment ou de raisin...

Res et simul sacramentum, c'est ici le corps véritable et physique de Jésus-Christ dans son mode sacramentel d'existence. — Le corps naturel du Sauveur est appelé *res* ou *res media*, en tant qu'il est signifié par les espèces extrinsèques et contenu sacramentellement en elles. — En même temps le corps réel du Sauveur est *sacramentum*, c'est-à-dire signe efficace de la grâce sacramentelle, qui entretient et perfectionne l'unité du corps mystique de Jésus-Christ. Cette propriété d'être le signe efficace de la grâce sacramentelle n'appartient au corps véritable du Sauveur qu'en vertu d'une disposition établie par Dieu et qu'autant qu'il existe dans cet état sacramentel...

Res tantum (*res ultima*), c'est la production sacramentelle de la grâce. Ici, la « chose » est appelée par les scolastiques, *corpus Christi mysticum*, pour signifier que la grâce propre du sacrement eucharistique a pour but et pour effet l'intime union des membres de l'Eglise militante entre eux et avec l'Homme-Dieu, leur Chef... (N. Gihr, *Les Sacrements...*, t. II, p. 173-175).

Sans vouloir faire rentrer votre « philosophe » dans la catégorie de ceux à qui le Saint-Père reproche de réduire l'Eucharistie à un simple symbolisme, vous pouvez constater qu'à côté de la présence réelle qu'il faut fermement maintenir, il y a place dans l'Eucharistie à un double symbolisme ; symbolisme des espèces sacramentelles (*sacramentum tantum*), symbolisme du corps et du sang,

réellement présents (*res et sacramentum*), mais signifiant par la grâce qu'ils sont appelés à produire, l'union des membres du Corps mystique autour de leur Chef. A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

L'Année canonique. Recueil d'études et d'informations. T. III (1954-1955). In-8, 432 p., 1.800 fr. — Paris, Association pour l'Etude du Droit canonique, 21, rue d'Arras, 6e. (C.c.p. 13624.63).

Le tome troisième de cette importante publication était attendu : les deux premiers recueils de la collection avaient mis les lecteurs en appétit, et les semainiers de la IIe session d'études de droit canonique (Paris, 1954) désiraient vivement avoir en mains le texte intégral des conférences qu'ils avaient entendues. Si leur patience a été mise à l'épreuve, on peut dire que leurs désirs ont été dépassés. L'imposant volume, sorti des presses Letouzey au printemps de cette année, ne contient pas seulement *in extenso* les rapports des conférenciers de la session de 1954 (au nombre de sept), mais encore, à la suite d'inédits (biographies et mélanges), une mine d'« informations » que l'on peut bien qualifier d'unique. Sous le titre modeste de « chroniques », ce sont les dernières positions du droit des religieux et des instituts séculiers, du droit liturgique, de la jurisprudence rotale et ecclésiastico-civile qui défilent sous nos yeux. A côté des « actes du Saint-Siège » figure la rubrique très appréciée des « actes de l'épiscopat français », qui résume l'activité législative, judiciaire et pastorale à l'échelon diocésain. L'ouvrage s'achève par l'analyse critique de nombreux travaux touchant le droit ecclésiastique, tandis qu'une chronique spéciale nous met au courant des congrès juridiques tenus à travers le monde et des thèses de doctorat en droit canonique soutenues dans les principales universités catholiques.

C'est dire que ce recueil n'est pas seulement destiné aux canonistes, mais qu'il s'adresse à tous les prêtres et même aux chrétiens cultivés, soucieux de mieux connaître la vie de l'Eglise en général et les initiatives législatives, liturgiques ou pastorales dans notre pays. Qu'on ne l'oublie pas, le droit canonique n'est pas seulement une science abstraite, sans contact avec les préoccupations de ceux qui travaillent à l'établissement du Royaume de Dieu. Il est au contraire une vie ; et, dans l'adaptation continuelle des lois transparaît le souci de faire participer les âmes toujours plus abondamment à la vérité et à la grâce divines.

A. B.

J.-M. TAURIAC. — **Miracles à Lourdes ?** — 192 p. (12 x 19), franco, 390 fr. — Chez l'auteur, 2, rue Candolle, Paris-5 (C. C. P. Paris 2159.97), 1956.

L'ouvrage de M. l'abbé Tauriac est loué par S. Em. le cardinal Feltin comme un « travail clair, précis, méthodique » dans la lettre-préface qui le présente au public. Cet éloge en dit assez la haute valeur.

La 1re partie présente un certain nombre de guérisons : d'abord les premières en date, puis douze choisies parmi les plus célèbres et huit parmi les plus récentes. L'auteur donne toute la documentation permettant de porter sur chacune un jugement éclairé

La 2e partie rappelle quels sont les droits, mais aussi les devoirs, de là science et des savants à l'égard des faits extraordinaires de Lourdes (p. 75-120).

Ayant ainsi préparé le lecteur, on lui présente dans la 3e partie le récit détaillé des événements qui sont à l'origine du pèlerinage et des miracles : les apparitions de 1858 (p. 123-165). Enfin la 4e partie (p. 167-188) rassemble huit citations d'écrivains qui ont célébré Lourdes en « quelques belles pages ».

Nous recommandons vivement cet ouvrage, qui met à la portée d'un vaste public, dans un volume solide, sans verbiage, tous les renseignements utiles sur les faits de Lourdes. Il pourra, lui aussi, contribuer à bien disposer beaucoup d'âmes en vue des fêtes du prochain centenaire.

Mgr JOUASSARD. — 1. **L'interprétation par S. Cyrille d'Alexandrie de la scène de Marie au pied de la Croix.** 20 p. in-8. Extrait des « Actes du Congrès Marial de Rome de 1954 » (Rome, 1955). — 2. **S. Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'Incarnation Verbe-chair.** 9 p. in-8. Extrait de « Rech. de Science religieuse », juin 1956. — 3. **Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au IIe siècle.** 13 p. in-8. Extrait de la Revue des sciences religieuses, juillet, 1956.

Signalons à nos confrères ces trois remarquables travaux, tout récents, du savant doyen de la Faculté de Théologie de Lyon. On retrouve dans chacun d'eux la précision historique et la sûreté doctrinale qui ont établi la réputation scientifique de ses publications antérieures. De ceux-ci les titres définissent explicitement l'objet. Nous nous plaisons à voir dans ces études fragmentaires quelques-uns des matériaux qui trouveront place dans la construction synthétique que nous espérons voir paraître un jour.

Edouard DUPERRAY. — **Ambassadeurs de Dieu à la Chine.** — In-8 de 276 p., 690 fr. — Paris, Casterman, 1956.

Recueil de documents concernant l'évangélisation de la Chine, depuis le VIIIe siècle jusqu'à nos jours. Plusieurs textes contiennent des directives romaines importantes ; la plupart sont des extraits de correspondances ou d'ouvrages d'histoire.

Signalons au moins la correspondance de Franciscains du XIIIe siècle, le récit de l'action du P. Mathieu Ricci par le P. Trigault (XVIIe s.), de nombreux extraits des « Lettres édifiantes et curieuses » (XVIIIe s.), des lettres du XIXe s., une longue lettre du P. Lebbe, bien révélatrice de son caractère, et enfin un groupe, non moins intéressant, d'écrits de Pasteurs protestants de la fin du siècle dernier.

Tous ces documents prouvent l'absurdité du reproche d' « impérialisme » adressé par les communistes chinois aux missionnaires. S'il y a eu quelques défaillances, elles sont insignifiantes en comparaison des directives très fermes de Rome et de l'effort séculaire des missionnaires en vue de se faire Chinois avec les Chinois pour les gagner à Dieu.

Pour cette raison, et à cause des nombreux détails pittoresques et instructifs contenus dans ces récits, ce livre vient à son heure et trouvera une large audience.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 13 novembris 1956
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)